

# Dioses, inteligencias y ángeles de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg



Ezequiel Ludueña

Universidad de Buenos Aires

## Resumen

Proclo es una de las fuentes indirectas más importantes del pensamiento medieval. A través del *Liber de causis* y del *corpus Dionysiacum* muchas de sus doctrinas fueron asimiladas por el pensamiento cristiano latino medieval. En determinados casos, sus doctrinas pasaron directamente al pensamiento cristiano manteniéndose una continuidad; en otros, la relación entre Proclo y los pensadores medievales se da no por continuidad, sino por ruptura. Tal es el caso de la doctrina procleana de las hénadas. Queremos señalar aquí la forma en que esta doctrina fue recibida -primero indirectamente, luego directamente- en la hoy llamada “Escuela de Colonia”.<sup>1</sup>

## Palabras clave

Proclo  
Hénadas  
Dioses  
Escuela de Colonia  
Bertoldo de Moosburg

## Keywords

Proclus  
Henads  
Gods  
School of Cologne  
Berthold of Moosburg

## Abstract

Proclus is one of the main indirect sources of medieval thought. Through the *Liber de causis* and *corpus Dionysiacum* the many of his doctrines were assimilated by medieval Latin Christian thought. In certain cases, there was a continuity between his doctrines and Christian thought; but some of his teachings were rebutted by Christian thinkers. Such was the case with the Proclean doctrine of the henads. We wish to indicate how that doctrine was receptioned -first, indirectly, then directly- by the so-called “School of Cologne”.

## 1. Proclo y la doctrina de las hénadas

Las hénadas (*henádes*, *unitates*)<sup>2</sup> son multiplicaciones de la Unidad absoluta que median entre lo Uno y el Intelecto. En la *Elementatio theologica* estas unidades son llamadas “dioses”.<sup>3</sup> En la jerarquía procleana, sólo luego de los dioses aparece el plano del intelecto.<sup>4</sup> Los dioses son supraintelectuales.<sup>5</sup> Conformen una unidad superior a la de las hipóstasis intelectuales -sólo superada por la pureza absoluta de lo Uno.

1. Contra esta categoría historiográfica, cfr. Quero Sánchez (2011); a favor, De Libera (1989).

2. Cfr. *Elementatio th.* 6; ed. Dodds: p. 6, 22; ed. Boese: p. 5, 1.

3. En la *Elementatio theologica*, Proclo se refiere a estas instancias como “unidades” o, también, como “dioses”. En cambio, en su *Theologia platónica*, llama “dioses” no sólo a las hénadas sino también a toda la serie de hipóstasis inmateriales que median entre las hénadas y el mundo sensible; incluso establece una correspondencia entre estas hipóstasis y los distintos dioses de la mitología griega. Pero la *Theologia* no se conoció en el mundo latino sino hasta el siglo XV cuando fue traducida al latín por Pedro Balbo.

4. Cfr. Dillon (1987: XVII).

5. En palabras de Dillon: “Desde luego que [las hénadas] no son intelectos; ahora bien, los *noes* del reino noético están presentes en ellas ‘causalmente’ (*kat’aitian*). Las hénadas están necesariamente más unificadas que los intelectos”. Dillon (1987: XXII). Cfr. Butler (2005: 95 y 98).

6. Cfr. *Elementatio th.* 149.

7. Cfr. Dillon (1987: XVIII-XIX).

8. Gersh (1978: 125).

9. La explicación de Dodds sigue la misma línea: "Era imposible hacer un alto en la continuidad de este esquema introduciendo principios genuinamente auto-determinantes distintos de lo Uno; al mismo tiempo era necesario dejar un margen para la libertad de la voluntad humana, algo que la filosofía helenística en general consideraba como un postulado ético necesario". Dodds (1971: 224).

10. Dodds (1971: 224).

11. *Elementatio th.* 40; ed. Dodds: p. 42, 8; ed. Boese: p. 24, 1.12. *Elementatio th.* 40; ed. Dodds: p. 42, 9; ed. Boese: p. 24, 2.13. *Elementatio th.* 40; ed. Dodds: p. 42, 8-9; ed. Boese: p. 24, 1-2.14. *Elementatio th.* 40; ed. Dodds: p. 42, 27; ed. Boese: p. 25, 20.15. Cfr. *Elementatio th.* 41.16. Cfr. *Elementatio th.* 42-43.17. Cfr. *Elementatio th.* 45.18. Cfr. *Elementatio th.* 46.19. Cfr. *Elementatio th.* 47.20. Cfr. *Elementatio th.* 49.

21. Cfr. Gersh (1977: 371-372).

22. II, 40.

23. XVI (XVII), 139.

24. VI (VII), 70: "...intelligentia quidem est multa propter bonitates quae adveniunt ei a causa prima...

25. IX (X), 92.

26. VI (VII), 67.

27. Cfr. *Ibidem*.

28. VII (VIII), 72: *Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.* Digo "de alguna manera" porque, según el mismo *Liber*, sólo la causa primera "crea".

29. VI (VII), 68.

30. XIV (XV), 124.

Las hénadas derivan de lo Uno (en número determinado)<sup>6</sup> y producen a su vez la procesión indefinida de los seres posteriores, según distintos órdenes. Anteriores al Ser en sí, primera hipóstasis intelectual, constituyen el germen mismo de la multiplicidad. Cada hénada inaugura un ámbito determinado de la realidad.<sup>7</sup>

Las hénadas poseen en el grado más alto una característica que Proclo adjudica a los principios espirituales como el Ser en sí, la Vida en sí y el Intelecto en sí, una característica que Gersh denomina "semi-independencia metafísica":<sup>8</sup> la capacidad de volver sobre sí mismas. Esto les confiere una especie de autonomía respecto de su causa. Un principio que no puede volver sobre sí mismo es determinado por su causa, mientras que los principios capaces de auto-conversión se auto-determinan. Gersh habla de "semi-independencia" porque no tendría sentido hablar de independencia a secas en el marco de un sistema en el cual toda la realidad deriva de un único principio absoluto.<sup>9</sup> En cierto sentido, un principio capaz de auto-conversión es causa de sí mismo, pero no "en el sentido de ser un *arkhé* independiente", sino en cuanto por sí mismo "determina la particular potencia que habrá de ser actualizada en él".<sup>10</sup>

Para señalar la auto-determinación Proclo recurre a un término en particular: *authypóstaton* ("auto-constituido"). A diferencia de aquellas instancias subordinadas que "proceden de otra causa" (*tà aph'hetéras aitiás proiōnta; que ab alia causa procedunt*),<sup>11</sup> los "principios que poseen una esencia *authypóstaton*" (*tèn ousían authypóstaton kekteména; habentiam essentiam authypostaton*)<sup>12</sup> "subsisten por sí mismos" (*tà par'heautôn hyphistámena; a se ipsis subsistunt*)<sup>13</sup> y poseen mayor autonomía (*kyriōtera; principalius*).<sup>14</sup> Estos principios existen en sí;<sup>15</sup> son capaces de convertirse hacia sí mismos;<sup>16</sup> son ingenerados;<sup>17</sup> imperecederos;<sup>18</sup> simples<sup>19</sup> y eternos.<sup>20</sup> Estas son las notas generales de todo *authypóstaton*.<sup>21</sup> Las hénadas ocupan el puesto más alto entre los *authypóstata*; son los *authypóstata* por excelencia.

## 2. El *Liber de causis* y el rechazo tácito de la doctrina de las hénadas

El *Liber de causis* que, como se sabe, reelabora la *Elementatio theologica*, suprime el nivel metafísico de los dioses, pero conserva la noción de *authypóstaton*.

Su anónimo autor postula una causa primera inefable, "ser puro, uno y verdadero" en el cual no hay multiplicidad alguna.<sup>22</sup> Este "uno verdadero"<sup>23</sup> crea un orden ontológico en el cual el primer lugar le es asignado a la Inteligencia. Ésta recibe de la causa primera lo que el autor del *Liber* llama *bonitates*; en este sentido, la Inteligencia es "múltiple" (*multa*).<sup>24</sup> Las *bonitates* que descienden de la causa primera devienen en la Inteligencia formas intelectuales. La Inteligencia está, así, "plena de formas".<sup>25</sup> Estas formas no constituyen en rigor una multiplicidad, sino que existen como una única cosa (*quasi res existens una*).<sup>26</sup> Pero aunque el autor niega que haya en sentido estricto una multiplicidad en la Inteligencia, afirma que estas formas intelectuales están jerárquicamente ordenadas –por el hecho de que algunas son más universales que otras.<sup>27</sup> Cada una de estas inteligencias o formas intelectuales conoce su puesto en la jerarquía, sabe lo que hay por encima de ella (ya que recibe *bonitates*) y también lo que hay por debajo (puesto que, en cierto modo, es causa de lo que está por debajo de ella).<sup>28</sup> Ahora bien, en realidad, este doble conocimiento es sólo aparentemente doble. Las inteligencias en cuestión se conocen a sí mismas. Por ello, conocen lo superior –porque al conocerse se conocen como causadas– y lo inferior –porque al conocerse se conocen como causa. No hay en ellas, entonces, tres actos cognitivos diferentes, sino un único acto. Este acto de autoconocimiento que cada una de las inteligencias opera es definido por el autor del *Liber* como una *reditio sui super essentiam suam*.<sup>29</sup> En efecto, "todo aquello que conoce su propia esencia retorna a ella en un retorno completo".<sup>30</sup> Ahora bien, dado que estas inteligencias son eso, substancias

intelectuales,<sup>31</sup> esta operación por la cual se conocen no puede ser considerada un acto accidental, sino que debe ser pensado como un acto esencial que las constituye. En palabras de nuestro ánimo autor, “es su substancia lo que retorna a su esencia” (*substantia eius est rediens ad essentiam ipsius*).<sup>32</sup> Y con esto, aclara el autor, “no entiendo sino que permanece fija por sí, que no necesita en su fijación y en su esencia de otra cosa que la fija, ya que es substancia simple, suficiente por sí misma”.<sup>33</sup>

Metafísica y noética quedan así integradas. El autoconocimiento de las inteligencias no es un mero acto cognitivo de una substancia que realiza tal acto entre otros actos. Es un acto esencial que se traduce en términos metafísicos claros: las inteligencias no dependen de nada otro que las “fije” o “fija”.

Podemos reconocer aquí una variante de la doctrina procleana: se mantiene la noción de *authypóstaton*, pero se elimina la instancia supraintelectual de las hénadas o dioses y se habla sólo de substancias *intelectuales* capaces de volver sobre sí mismas.

### 3. Alberto Magno: inteligencias y ángeles

Alberto Magno sólo conoció la obra de Proclo al final de su vida, según se advierte en algunos pasajes de su última obra, la *Summa theologiae*. Pero antes de conocer la obra de Proclo, comentó el *Liber de causis*, considerándolo la cumbre del pensamiento aristotélico.

Para nuestro tema es interesante señalar que en su *De causis* Alberto niega que estas inteligencias del *Liber* sean equivalentes a los ángeles:

...algunos dicen que los órdenes de las inteligencias son los órdenes de los ángeles –es decir, llaman “ángeles” a las inteligencias. (...) Pero nosotros no creemos que esto sea verdad. En efecto, los órdenes angélicos se distinguen según las diferencias de las iluminaciones y las teofanías, las cuales son aceptadas por revelación y creídas por fe y están ordenadas hacia la perfección del reino celeste en la gracia y la beatitud –de lo cual la filosofía nada puede concluir por medio de la razón filosófica.<sup>34</sup>

La doctrina de los ángeles corresponde, entonces, a la revelación, a la teología y no a la filosofía. En cambio, las inteligencias de las que habla el *Liber* forman parte de una explicación racional del proceso de la realidad de lo uno a lo múltiple. Alberto repite su advertencia en la página final de su comentario: tal acercamiento conceptual es *penitus absurdum*.<sup>35</sup>

Las inteligencias del *Liber*, recuerda Alberto, manifiestan un poder causal. En los términos de Alberto, “fluyen” –aunque lo hacen *ex virtute primi fontis*,<sup>36</sup> Dios, intelecto supremo.<sup>37</sup>

Aparentemente, Alberto nunca llegó a conocer la verdadera procedencia del *Liber de causis*, juzgándolo la cumbre de la doctrina aristotélica. Habrá que esperar hasta Tomás de Aquino para que por primera vez se sepa el verdadero origen del *Liber*: la *Elementatio theologica* de Proclo –traducida al latín por Guillermo de Moerbeke y publicada en 1268.

### 4. Teodorico de Freiberg: dioses, inteligencias y ángeles

Tomás de Aquino señala en su comentario al *Liber* que las inteligencias no son sino una versión de aquellos principios *authypóstata* –o, según la versión latina de

31. Cfr. VII (VIII), 73.

32. XIV (XV), 127.

33. XIV (XV), 128.

34. *De causis et proc.* I, 4, 8; ed. Fauser: p. 58, 19-29: *Ordines autem intelligentiarum... QUIDAM dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angeles. (...) Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare.* Cf. Milazzo (2007: 22).

35. *De causis et proc.* II, 5, 24; ed. Fauser: p. 191, 30-192-7: *Scimus etiam, quod QUIDAM contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse. Sed hoc certum est, quod angeli intellectuales substantiae sunt secundum ministeria gratiae distributae. Sed quod hoc modo intelligentiae sint, quo intelligentiae a Peripateticis ponuntur, scilicet quod immobiles sint loca et operatione, penitus absurdum est et non convenit cum dictis eorum qui de motibus et apparitionibus et operationibus angelorum locuti sunt. Eligat ergo unusquisque, quod vult.*

36. *De causis et proc.* I, 4, 1; ed. Fauser: p. 43, 4-7. Cf. Milazzo (2007: 234). *Et ideo primum erit universaliter esse causans et fontale ad esse existentium omnium. Adhuc, secunda radicanur in primis et non e converso. Secunda igitur esse accipiunt a primis. Si ergo esse funduntur secunda, non erit virtute propria sed virtute primorum.* *De causis et proc.* I, 2, 8; ed. Fauser: pp. 33, 50-34, 1.

37. Cfr. *De causis et proc.* I, 4, 1; ed. Fauser: p. 42, 25-28. Cfr. también I, 3, 3; p. 37, 3-4.

38. *Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo* (continúa en página 55)

39. Cfr. el análisis de la proposición 115 de la *Elementatio* que Tomás hace al comentar la proposición XXI (XXII) del *Liber...* (continúa en página 55)

40. *...isti intellectus substantiae sunt alicuius accidentis nullo modo receptibiles. Et de isto genere sunt illae intellectuales substantiae, quas philosophi intelligentias vocabant, de quibus agitur in Libro de causis et in libro Procli, quas in pluribus* (continúa en página 55)

41. *...totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii. Et hoc est, quod dicit Proclus propositione 171 sic: 'Omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere'. De intellectu et intelligibili I, 3, 1-2; ed. Mojsisch: p. 138, 36-41. Teodorico recuerda mal: se trata de la proposición 174.*

42. *De intellectu et intelligibili III, 25, 5; ed. Mojsisch: 197, 80-87. Sic est videre in proposita locutione sumpta de Proclo quantum ad eam determinationem, quae importatur per hanc particulam, scilicet per essentiam...* (continúa en página 55)

43. *De int. et intell. I, 1, 1; ed. Mojsisch: p. 137, 3-4. Cf. Pagnoni-Sturlese (1984: 119).*

44. *De int. et intell. I, 1, 1; ed. Mojsisch: p. 137, 6.*

45. *De int. et intell. I, 1, 1; ed. Mojsisch: p. 137, 8-9.*

46. *Cfr. De int. et intell. I, 5, 1-2; ed. Mojsisch: p. 139.*

47. *De int. et intell. I, 5, 1; ed. Mojsisch: p. 139, 70.*

48. *Cfr. De int. et intell. I, 6, 1; ed. Mojsisch: p. 139, 89.*

49. *De int. et intell. I, 6, 1; ed. Mojsisch: p. 140, 8.*

50. *De int. et intell. I, 6, 1; ed. Mojsisch: p. 140, 9-10.*

51. *Cfr. De int. et intell. I, 6, 1; ed. Mojsisch: p. 140, 5-8.*

52. *...ita se habet de animabus seu animatis, videlicet quod necessarium est inveniri in eis quoad suas partes quandam transfusionem, qua una pars fluat in aliam, quo redundet in extra. De int. et intell. I, 6, 1; ed. Mojsisch: p. 139, 87-89.*

53. *...etsi in eis, hoc est in substantia eorum, non invenitur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectus naturae, in quantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam... De int. et intell. I, 8, 2; ed. Mojsisch: p. 141, 50-53.*

54. *Cfr. De int. et intell. I, 8, 2; ed. Mojsisch: p. 141, 57-62. Quos respectus Augustinus quoad nostrum intellectum agentem vocat memoriam, intelligentiam, voluntatem et dicit ibi, quod ista tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, et consequenter nec tres substantiae, sed una substantia, solum in hac differentia, quod ad invicem referuntur, in X I. De Trinitate c.27.*

55. *Est autem et hoc circa iam dicta tenendum, quod dicti philosophi loquentes de intelligentiis non loquebantur de angelis, de quibus scriptura sacra loquitur... De intellectu et intelligibili I, 12, 1; ed. Mojsisch: pp. 144-145, 60-62.*

56. *De subiecto theologiae, ed. Sturlese: pp. XCI-XCII, 71-79.*

Moerbeke, *per se subsistentes*- de la *Elementatio* de Proclo. A diferencia de Alberto, Tomás sí identifica a las inteligencias con los ángeles -y a éstos con los dioses.<sup>38</sup> Por ende, Tomás no reconoce el lugar que Proclo asigna a los dioses -como mediación supraintelectual- entre lo Uno y las hipóstasis intelectuales.<sup>39</sup>

Gracias al descubrimiento de Tomás, Teodorico de Freiberg da por sentado que las inteligencias del *Liber* eran llamadas “dioses” por los platónicos aunque, aclara, *secundum diminutam et imperfectam rationem deitatis*.<sup>40</sup> Cada una de esas inteligencias es un *intellectus in actu per essentiam*, que al inteligir -lo cual es su actividad esencial-, actúa *ad extra*.<sup>41</sup> Es decir: *est causa immediate per suam essentiam*.<sup>42</sup>

El de las inteligencias es un caso particular de un hecho universal. En efecto, Teodorico ofrece un desarrollo bastante original del *dictum* aristotélico según el cual *unaquaeque res est propter suam propriam operationem*.<sup>43</sup> La operación propia de algo concierne a la perfección propia de cada cosa y corresponde al bien y fin de cada cosa, aquello por lo cual la cosa es, y sin lo cual quedaría trunca (*esset frustra*).<sup>44</sup> El sólo ser de la cosa no basta para cumplir este requisito de la naturaleza; salvo en aquellos entes en los que su esencia es su operación. Estos son los *intellectus per essentiam semper in actu*.<sup>45</sup> Pero ecos de esta operación esencial pueden ser encontrados hasta en ciertos fenómenos físicos: por ejemplo, la calefacción altera la cosa en la que actúa dilatándola; la refrigeración, contrayéndola.<sup>46</sup> Este movimiento interno aparece en toda su perfección sólo en los seres vivos o animados y tiene lugar gracias a “una disposición de la cosa en sus partes”.<sup>47</sup> Allí donde se verifica tal disposición podemos constatar una “transfusión” por la cual una parte “fluye” hacia otra.<sup>48</sup> Pero esto no se verifica simplemente *per experientiam*, sino *ex propria ratione vivi in quantum vivum*.<sup>49</sup> Lo vivo difiere de lo no vivo por poseer *in se principium sui motus, quo una pars movet aliam*.<sup>50</sup> Este movimiento es, pues, una necesidad de la vida. Se da tanto en los seres vivientes más perfectos como los humanos -piénsese, dice Teodorico, en el movimiento del corazón, de las arterias o de los pulmones-; como en los menos perfectos -por ejemplo, en las plantas y las ostras.<sup>51</sup> Ahora bien, esta suerte de movimiento precede siempre a la acción exterior. Es más, es -según Teodorico- su causa y condición de posibilidad: *substantiae nequaquam sufficerent ad agendum aliquid, nisi una partium suarum flueret in aliam, quo usque veniatur ad extra substantiam talem*.<sup>52</sup>

Este principio activo alcanza su punto máximo en las sustancias intelectuales, pues su esencia es operación. Aunque se trata de sustancias simples en las que al parecer no tendría sentido hablar de “partes”, hay en ellas ciertos *respectus originis*.<sup>53</sup> Según Teodorico, Agustín hizo referencia a estos *respectus originis* en relación con el entendimiento humano, y los llamó memoria, intelecto y voluntad;<sup>54</sup> estas “partes” difieren entre sí sólo en un sentido relativo.

Ahora bien, Teodorico -como Alberto- niega que los dioses o inteligencias sean lo que los cristianos llaman ángeles.<sup>55</sup> Al igual que Alberto, distingue entre el área propia de la razón natural y la revelación.

La ciencia divina de los filósofos considera el universo de los seres según el orden de la providencia natural -de acuerdo al cual, las cosas tienen una naturaleza estable y son gobernadas en conformidad con sus modos y propiedades naturales por el Principio del universo... Nuestra ciencia divina, en cambio, la de los Padres, considera los seres en cuanto establecidos y dispuestos según el orden de la providencia voluntaria, por el cual, es considerada la razón del mérito y de la recompensa y todo lo relativo a la obtención de un fin trascendente...<sup>56</sup>

Teodorico toma prestado el distingo agustiniano entre el orden de la providencia voluntaria y el orden de la providencia natural. El primero sería el tema de estudio

de lo que hoy denominamos teología: el estudio de los ángeles, de los demonios, de las almas de los beatos, etc. El orden de la providencia natural, en cambio, es el orden de los hechos producidos y regulados por las leyes de la naturaleza.<sup>57</sup>

## 5. Bertoldo de Moosburg y los dioses de Proclo

Si bien Teodorico se distancia de Tomás al negar que las inteligencias sean los ángeles, coincide con él -y con su maestro- en reconocer en los dioses platónicos una mediación intelectual. Hay que esperar hasta Bertoldo de Moosburg para volver al neoplatonismo más clásico que ubica la unidad por sobre el ser y el intelecto. Bertoldo, en efecto, distingue no sólo entre dioses y ángeles sino también entre dioses e inteligencias reconociendo así un ámbito superior al intelectual: el de la unidad.

Los dioses de Proclo -también llamados *unitates*, *bonitates* o causas primordiales- son *per se subsistentes*. Bertoldo analiza esta expresión con ayuda del comentario al *Liber de causis* de Tomás de Aquino. Así, para explicar la proposición 43, se apropia -sin decirlo- del análisis tomasiano de la fórmula *per se subsistens*:

Tomás, *In Librum de causis Expositio*  
...considerandum est quod cum  
praepositio «per» denotet causam,  
illud dicitur «per se» stare sive  
subsistere quod non habet aliam  
causam essendi nisi seipsum. Est  
autem duplex causa essendi, scilicet:  
forma per quam aliquid actu est et  
agens quod facit actu esse. Si ergo  
dicatur stans per seipsum quod non  
dependet a Superiori agente, sic stare  
per seipsum convenit soli Deo qui  
est prima causa agens a qua omnes  
secundae causae dependent... Si  
autem dicatur «per se» stans illud  
quod non formatur per aliquid aliud,  
sed ipsummet est forma, sic esse  
stans per seipsum convenit omnibus  
substantiis immaterialibus. Substantia  
enim,  
composita ex materia et forma, non  
est 'stans per seipsam' nisi ratione  
partium...\*

Bertoldo, *Expositio in Elementationem...*  
Sed cum haec praepositio 'per' denotet  
causam, illud dicitur per se stare sive  
subsistere, quod non habet causam  
essendi aliam nisi se ipsum. Est autem  
duplex causa essendi, scilicet forma,  
per quam aliquid actu est, et agens,  
quod facit actu esse. Si igitur dicatur  
stans per se ipsum, quod non dependet  
ab agente superiori, sic stare per se  
ipsum convenit solum prime bono et  
uni... Si autem dicatur per se stans illud,  
quod non formatur per aliquid aliud,  
sed ipsummet est sibi forma, sic esse  
stans per se ipsum convenit omnibus  
rebus immaterialibus. Substantia enim  
composita ex materia et forma non  
est stans per se ipsam nisi ratione  
partium.\*\*

\* In Librum de causis Expositio XXVI, 413; ed. Pera: p. 131. La cita corresponde a la proposición XXV (XXVI) que Tomás comenta: *Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione*. Ed. Pattin: p. 100, 83-84.

\*\* Expositio 43D, vol. III, p. 70, 165-173. La cita de Tomás no está identificada en el tomo correspondiente de la Expositio, por eso me parece útil presentar las dos columnas. Señalo en negrita las principales modificaciones que opera Bertoldo.

En un primer sentido, *per se subsistens* es aquello cuyo ser no depende de un agente superior que lo cause (*agens, quod facit actu esse*). En este sentido, la expresión *per se subsistens* sólo puede ser aplicada a lo *prime bonum et unum* -fórmula con la que Bertoldo reemplaza el *Deus* de Tomás. En segundo lugar, podemos decir que algo es *per se subsistens* en tanto posee la capacidad de "auto-formarse". En este segundo sentido, lo *per se subsistens* es lo que no debe su constitución a algo diferente de sí -"lo que no está formado por algo otro" (*quod non formatur per aliquid aliud*)- porque

57. Tal como reconoce Teodorico, el distingo proviene del *De Genesi ad litteram* de Agustín. La providencia divina, dice Agustín allí, es doble: natural y voluntaria. La primera es ejercida *per occultam administrationem*, y da cuenta del orden natural del universo. El orden de la providencia natural explica la alternancia ritmada de los ciclos en la naturaleza, el desarrollo regular de los organismos, el crecimiento y la corrupción de los árboles y las plantas; en suma, el curso natural de las cosas. La providencia voluntaria es ejercida *per Angelorum opera et hominum*. A la providencia voluntaria Agustín le atribuye la aparición de ciertos signos, la administración de las sociedades, el ejercicio de las artes, etc. He aquí el texto de Agustín: *De duplici providentiae actione erga creaturas. Hinc iam in ipsum mundum, velut in quamdam magnam arborem rerum, oculus cogitationis attollitur; atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria. Et naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero, per Angelorum opera et hominum. Secundum illam primam coelestia superius ordinari, inferiusque terrestria; luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur. In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri, et quaeque alia sive in superna societate aguntur, sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos. Inque ipso homine eandem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit; voluntariam vero, quo illi ad victum, tegumentum, curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero ut discat, ut consentiat. De Genesi ad litteram VIII, 9, 17.*



58. Para Tomás no es una "blasfemia" admitir *creaturas per se subsistentes* como afirma Flasch para marcar la diferencia con Bertoldo (cfr. Flasch, 1984: XVII). De hecho, Bertoldo emplea el análisis y la justificación que Tomás hace de la expresión *per se subsistentes*. Lo que el Aquinate rechaza es que haya un nivel supraintelectual *per se subsistens* entre Dios y las inteligencias o ángeles.

59. ...sciendum, quod rerum sic separatim quaedam stant in una intentione tantum. Et hoc dupliciter, sive simpliciter, ut *prime unum*, sive contracte, ut *bonitates*. Et istae cum *prime uno proprie et principaliter dicuntur antipostatim sicut stantes se ipsis totis et totaliter sub absoluta formali independentia ad omnem aliam intentionem*. Expositio 43E, vol. III, p. 71, 177-181.

60. Cfr. Expositio 9B, vol. I, 170, 108-113.

61. ...nullum secundum est vere simplex. In omnibus enim, quae sunt citra primordiales causas, aliud est id, quod est, et aliud, quo est, et propter hoc nullum eorum vere simplex est... Expositio 127B, p. 162, 49-51. Cf. Boecio, De trinitate, 2.

62. Esto, según Bertoldo, les confiere la nota de la autosuficiencia. Cum igitur omne divinum per essentiam sit simplex, inquantum est per se perfecta unitas, necessarium est ipsum esse per se sibi sufficiens et plenum perfecta possessione omnium bonorum et pulchrorum, cum sit antarkes, quod habet a se ipso et in se ipso plenitudinem propriae bonitatis... Expositio 127E, vol. V, pp. 163,95-164,99. Lo simple no depende de nada. Lo compuesto, en cambio, depende de sus componentes. Por ende, quanto aliquid est simplicius, tanto erit sufficientius. Expositio 127E, vol. V, 163, 90-91. La simplicidad de las *unitates* se explica por el hecho de que son el producto primero de la creación, inmediato a lo *prime unum*.

63. Quaecumque enim intentio sive addita sive subtracta variat essentiam seu naturam et reponit in alium ordinem, subtractio in superiorem, sed additio in inferiorem. Expositio 19F, vol. II, p. 63, 191-193.

64. ...quaelibet unitas est simplex stans, ut dictum est, in sola intentione unius, extra quarum ordinem ipsum unum non potest se ipso stare sine aliquo determinante, quod tamen intra eius universalitatem concludatur et sit minus formale et secundum actum. Expositio 89B, vol. IV, p. 151, 54-57.

65. Expositio vol. III, p. 37, 34-37.

66. Expositio vol. III, p. 37, 41. Cf. Paschetto (1976: 359).

67. Expositio vol. III, p. 37, 48.

68. Expositio vol. III, p. 37, 49.

69. Expositio vol. III, p. 37, 50.

70. Expositio vol. III, p. 37, 48-52: [processus] causalis semper tendit in diversitatem naturae, principians enim et principiatum causaliter in natura semper distinguuntur, originalis vero est intra eandem naturam, cum originans et originatum convenient et sint idem seu unum in eo, quod est ratio procedendi, quod ad praesens suppono esse naturam, et sic differant respective, non autem substantive...

71. Expositio vol. III, p. 37, 60-61.

ello mismo *es* su forma (*ipsa est sibi forma*). Ahora bien, la forma es *per quam aliquid actu est*. Es decir, algo puede ser *per se subsistens* no sólo si no depende de un agente superior para existir, sino también si su simplicidad implica que su ser coincide con su forma –y es así que las *unitates* o dioses son *per se subsistentes* en sentido propio. Así, la autosubsistencia de los dioses platónicos no implica anarquía metafísica. No contradice la idea de dependencia metafísica: antes bien, la supone. Los dioses gozan de cierta autonomía en cuanto *per se subsistentes*, pero siempre limitada. La diferencia entre lo *prime unum* y las *unitates* es desde este punto de vista, radical.

Bertoldo aplica la noción de *per se subsistens* tal como la entiende Tomás a un ámbito cuya existencia misma Tomás rechaza: el de los dioses supraintelectuales.<sup>58</sup> A diferencia de una creatura intelectual –que, según Bertoldo, supone varias determinaciones: posibilidad, ser, vida, intelecto– los dioses tienen una única propiedad (*intentio*): la unidad –que ni siquiera puede ser considerada una determinación puesto que la unidad, la mera unidad, es para Bertoldo el efecto de la acción de lo *prime unum*, es decir efecto de la creación y no de un acto de determinación o información. Esta simplicidad hace que los dioses –a diferencia de las creaturas intelectuales– puedan volver sobre sí mismos *se ipsis totis et totaliter* autodeterminándose *sub absoluta formali independentia*.<sup>59</sup> Las *unitates* subsisten por sí mismas en cuanto tienen la capacidad de volver sobre sí,<sup>60</sup> y vuelven sobre sí *totaliter* porque subsisten en una única *intentio*. Una hipóstasis intelectual puede volver sobre sí intelectualmente –es decir, sólo según una de sus determinaciones. En términos boecianos, Bertoldo explica que, en los dioses, el *quo est* se identifica con el *quod est*.<sup>61</sup> La naturaleza de los dioses es simple, su ser coincide con su forma; aun si su naturaleza es como es gracias a la acción de lo *prime unum*.<sup>62</sup>

En el ámbito inmaterial, cuanto menos determinación manifiesta una cosa, tanto más cercana es a lo *prime unum*; tanto más la *similitudo* se intensifica. Por eso los dioses son inmediatos al Creador, porque cada uno es, por esencia, sólo *unum*. Las sucesivas determinaciones suponen otras *intentiones* además de la *intentio unius*, lo que las ubica en un orden cada vez más inferior.<sup>63</sup> En el reino de lo inmaterial, sólo las *unitates* subsisten como meros unos, sin abandonar el estado de indeterminación –de unidad– que les confiere el acto creador.<sup>64</sup> Fuera –por debajo– del ámbito de las *unitates*, las cosas dejan de ser sólo unos. Suponen como fundamento la *intentio unius*, pero además está determinado por otras *intentiones*: la posibilidad, la entidad, la vida, la intelectualidad, la “animalidad” y la corporeidad. Los dioses son el origen de estas otras *intentiones*; es decir: ejercen una actividad causal, pero no universal –como la *creatio*– sino parcial: determinan el producto de la *creatio*.

Ahora bien, esta causalidad propia de los dioses es una consecuencia de ese proceso interno de auto-formación –y aquí reconocemos ecos de Teodorico. Bertoldo, al comentar a Proclo, reconoce en esa doctrina propia de su Escuela un parentesco con la doctrina procleana de los *authypóstata*.

El proceso interno –*processus originalis*– se distingue del *processus causalis* porque es un proceder *ad intra*, no *ad extra*.<sup>65</sup> En ambos casos, tenemos un “principiante” (*principians*) y un “principiado” (*principiatum*). Pero el *processus causalis* consiste en una *eductio vel exitus rei de potentia ad actum*,<sup>66</sup> y por ello implica diversidad de naturalezas (*semper tendit in diversitatem naturae*).<sup>67</sup> En dicho proceso, el principio y lo principiado se distinguen *in natura*.<sup>68</sup> El proceso original, por su parte, tiene lugar siempre dentro de una misma naturaleza (*intra eandem naturam*).<sup>69</sup> En este caso, explica Bertoldo, el principio –el origen (*originans*)– y lo principiado –lo originado (*originatum*)– comparten una misma naturaleza. Difieren *respective*, no *substantive*.<sup>70</sup> Por eso, una definición general del *processus originalis* sería: *emanatio respectivi a respectivo... salvans distinctionem respectivam in identitate substantiva*.<sup>71</sup>

El modo por el cual los *antipostata* se relacionan con sí mismos es *aliquid habitudinale*.<sup>72</sup> Podría pensarse que este acto de reflexión implica una división interna, cosa que destruiría *eo ipso* la simplicidad de lo *antipostaton*. Pero Bertoldo aclara que esta relación consigo mismo no implica una relación categorial; no se trata de una relación entre cosas distintas. No hay *duae essentiae in re simplici super se ipsam per essentiam reflexa sive conversa*.<sup>73</sup>

En suma, el proceso original es una *operatio immanens in ipso operante*. Constituye, así, la perfección del operante. El ejemplo que según Bertoldo ilustra esta idea es el acto de la intelección. Por su parte, el proceso causal es *operatio transiens ab operante in aliquid extrinsecum*. En este caso, la operación perfecciona la obra, no lo operante. El ejemplo, aquí, es el de la calefacción. El primero es un proceso *intra eandem naturam*, el segundo, en cambio, *tendit ad extra*.<sup>74</sup>

Como dijimos, el proceso original interno de los dioses es fundamento de un proceso *ad extra*: *interiori transfusione redundant copiosissime ad extra...* Pero los dioses ejercen una acción limitada a una *intentio* en particular: *...redundant copiosissime ad extra in omnia suarum intentionum capacia*.<sup>75</sup> Su eficacia es “parcial”, no total como la de lo *prime unum*.<sup>76</sup> Cada dios está limitado en su operación a una parte del todo. Por eso, ninguno prolonga el acto creador -sólo atribuible al único Principio de todas las cosas-, antes bien, lo supone.<sup>77</sup>

En cuanto a la esencia, los dioses son idénticos: son sólo un *tantum unum*. Su proceso original interno consiste en una apropiación de la *intentio unius*. El resultado es que se auto-constituyen como principios de determinación. *Secundum essentiam*, conforman una unidad en tanto no pueden ser distinguidas una de otra; *secundum causam*, representan una pluralidad de causas. Si consideramos la esencia de los dioses, hay que decir que subsisten *in una intentione*, tal como lo *prime unum*. Pero *secundum causam*, constituyen una multiplicidad, la primerísima y suprema multiplicidad *immediata ad ipsum prime unum*.<sup>78</sup> Es desde este punto de vista que podemos distinguir seis dioses -i.e. seis principios de determinación o *unitates*: la *prime infinitas*, la *prime entitas*, la *prime vita*, la *prime intellectualitas*, la *prime animealitas* y la *prime naturalitas*.<sup>79</sup> Esta dialéctica entre unidad y multiplicidad hace de las causas primordiales mediadores entre la unidad absoluta y las cosas determinadas. Son un uno-múltiple, un uno *quod est in multitudine*.<sup>80</sup> Justamente por esto median entre la unidad absoluta -*quod non est in multis sive multitudine*-<sup>81</sup> y la multiplicidad de las diversas cosas determinadas. Las causas primordiales son un *unum per essentiam*; la multiplicidad que le sigue un *unum per participationem*.

Como la causalidad de los dioses es una consecuencia de un proceso espontáneo o esencial, Bertoldo emplea a veces para caracterizarla la metáfora de la *irradiatio* o de la *illustratio*,<sup>82</sup> sugiriendo un modo de causación que supera el ámbito de lo racional y excluye la premeditación o deliberación. Incluso aplica el célebre símil del sol -que Dionisio emplea para caracterizar la causalidad de lo Uno- no sólo a lo *prime unum* sino también al operar de dioses.<sup>83</sup>

## 6. Dioses y ángeles en la *Expositio* de Bertoldo

Los dioses o *unitates* son, para Bertoldo, objeto de investigación racional -o, para decirlo con los términos agustinianos de Teodorico, pertenecen al orden de la providencia natural. Esto se nota, particularmente, en la distinción que establece entre *antarkia* y *hierarchia*. Por eso, vale la pena detenerse en ella.

La *antarkia* -señala Bertoldo- difiere de la *hierarchia*. La primera emana de Dios *iuxta dispositionem providentiae naturalis*; la segunda, *iuxta dispositionem providentiae*

72. *Expositio* vol. III, p. 60, 139.

73. *Expositio* vol. III, p. 60, 140-141. Los *antipostata* se comportan respectivamente -son seres esencialmente respectivos, y aclara: *sumo hic respectivum generalius relativo, secundum quod ens relativum sive relatio determinatur ad unum decem generum rerum praedicamentaliu, respectivum autem in pluribus aliis invenitur, quae etiam extra genus sunt. Expositio* vol. III, p. 36, 12-14.

(continúa en página 55)

74. *Expositio* 29A, vol. II, p. 183, 44-49.

75. *Expositio* 131F, vol. V, p. 197, 229-230. *Sicut igitur in prime Deo est duplex operatio, interior sive respectiva et exterior sive causalis, quarum prima est emanatio intranea, quae est respectivi a respectivo, puta generatio, vel respectivi a respectivis, puta processio, per 40 in declaratione, et per consequens talis intranea originatione vadit ad distincta personaliter per intraneam transfusionem et est ratio et causa redundandi ad extra per processum causalem...*

(continúa en página 55)

76. *Dico etiam omnia etc.*[sc. *omnia simpliciter producentis*] ita, ut et omnia alia producta excludantur et omnia qualitercumque bono participatione includantur; et sic exierit se in omnia simpliciter, non in quaedam tantum et quaedam non, quod proprium est producentibus sublocatis. (...) Et ideo *prime bonum*, Deus, dicitur creator dum creat. *Expositio* 30A, vol. II, p. 192, 42-58.

77. *Creatio autem est actio prime boni omnia simpliciter producentis. Dico autem 'prime boni' ut etiam bonitates excludantur, quarum nulla creat, cum agant, et praesupposita prime boni potentia activa et potentia passiva subiectorum praelaboratorum, in quae agunt...*

*Expositio* 30A, vol. II, p. 192, 38-41.

78. *Expositio* 5B, vol. I, p. 116, 134-135.

79. El adverbio *prime* indica que tales determinaciones no constituyen su esencia y que sólo podemos adjudicárselas traslaticamente, a partir de sus efectos. Igualmente, al hablar de *prime unum*, Bertoldo no pretende saber la esencia misma de la divinidad, sino sólo razonar sobre ella a partir de sus creaturas...

(continúa en página 56)

80. *Expositio* 1D, vol. I, p. 77, 233.

81. *Expositio* 1D, vol. I, p. 77, 229.

82. Lo mismo sugiere con el empleo del término *exeritio*. En los textos de Alberto y Teodorico podemos encontrar los antecedentes de este uso del término. Según el primero, por ejemplo, la fuente de luz *continue* (sin interrupción, sin que medie proceso de deliberación alguno que prepare la acción) *exerit lucis*. Igualmente, el calor *continue* *exerit calores*. Cfr. *De causis et proc. univ.* I, 2, 2, ed. Fauser, p. 27, 24-26. Teodorico, por su parte, repite que el calor es aquello por lo cual el fuego *exerit suam actionem...* (continúa en página 56)

83. *Et sic quaelibet primordialis causa, ut excludantur omnis concausae, est fontana origo alicuius unius universitatis ita, quod, quidquid est sub ambitu suae causalitatis contentum, emanet seu proveniat et dependeat ab ea. Cuius exemplum est in sole, qui est fons luminis, qui est lucens omni lucenti corporaliter eo, quod conformans se fonti minimum tota, qua potest, largitate luminositatem suam, quae est sua proprietas, diffundit omniaque in omne receptibile suae influentiae luminosae, sicut apparet per Dionysium 4 cap. De divinis nominibus. Expositio* 97C, vol. IV, p. 187, 82-88. Cf. *Expositio* 18A, vol. II, p. 44, 23-29.

84. *Dico autem ordo divinus pro genere et ad antarkiam et hierarchiam. Per essentiam ad excludendum ordinem totalem universi et partiales determinatarum intentionum, puta infinitatum, enter entium et huiusmodi, et ordines angelorum, quorum nullus est divinus per essentiam, sed per participationem...* Expositio 10A, vol. I, p. 178, 36-40.

85. Cfr. Expositio 26H, vol. II, p. 158, 192-194.

86. Expositio 26H, vol. II, p. 158, 196.

87. Cfr. Expositio 26H, vol. II, p. 158, 196-200.

88. *Si autem ad providentiam naturalem oculum considerationis coniecer, tunc angeli sunt continui dis, non iam prime Deo...* Expositio 26H, vol. II, p. 158, 201-202.

89. Cfr. Expositio 163E, vol. VII, p. 28, 139-152.

90. *In voluntaria vero providentia prima secundum quosdam sunt corpora spiritalia viva. «Et hoc sive talis spiritualitas sit contracta, ex origine scilicet essentiali talis corporis, cuiusmodi sunt, ut aliqui dicunt, corpora angelorum et animarum humanarum...»* Expositio 129A, vol. V, p. 176, 194-19; ex Theodor. de Vrib., *De sub. spir.* 36, 8; ed. Pagnoni-Sturlese: p. 339, 34-37.

91. *Item eorum, quae subsistunt per se non se totis, quaedam sunt sine respectu ad corpora terrena, puta angeli, quaedam vero cum tali respectu, puta animae partiales, et talia dicuntur non se totis subsistere propter eorum partibilitatem...* Expositio 65A, vol. III, p. 202, 41-43.

92. Expositio 82C, vol. IV, p. 121, 108-109.

93. *Qualiter vero intellectus in actu per essentiam differunt a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus, patere potest ex dicendis. Omnis enim intellectus talis eius naturae et conditionis esse scitur, quod sit 'substantia simplex', nihil divinum vel diversum vel differens in sui natura habens, tota in toto existens et se totam se tota et* (continúa en página 56)

94. *Ex praemissis colligitur, quod, cum omne ad se ipsum conversum sit actus simplex nulli inintens, sed per se subsistens et sic primaria sua operatione, quae est idem suae essentiae, in se ipsum tendens amore propriae consistentiae... et quia praedictae condiciones nulli corporeo competere possunt, necessarium est omne ad se ipsum conversum esse incorporeum* (continúa en página 56)

95. *...totus iste liber [i.e. la Elementatio theologica] tractat de rerum divinarum universitate... et hoc secundum ordinem providentiae naturalis, non iam proprie voluntariae...* Exp. Tit. I, vol. I, p. 46, 319-323.

96. *...Dionysius loquitur ut theologus, qui solum considerat processum rerum a Deo secundum ordinem providentiae voluntariae, et ideo aliter est de processu rerum a Deo secundum ordinem providentiae naturalis, ubi proceditur ab uno in multitudinem ordinate, de quo loquuntur philosophi theologizantes sive theologi philosophantes.* Expositio 5B, vol. I, p. 116, 104-108.

97. *...isti intellectus substantiae sunt aliqui accidentis nullo modo receptibiles. Et de isto genere sunt illae intellectuales substantiae, quas philosophi intelligentias vocabant, de quibus agitur in Libro de causis et in libro Procli, quas in pluribus locis illius libri deos nominat, quamvis secundum diminutam et imperfectam rationem deitatis...* De intellectu et intelligibili I, 7, 1; ed. Mojsisch: 140, 20-24.

98. Cfr. *De causis et proc.* I, 4, 8; ed. Fauser: p. 58, 19-29.

*voluntariae*. Ambos son órdenes divinos; la diferencia, dice Bertoldo, reside en que el primero es divino *per essentiam*.<sup>84</sup>

Su carácter esencial distingue a la *antarkia* de los órdenes determinados que le están subordinados -es decir, la distingue de todos aquellos órdenes que conciernen a lo que es una unidad no *per essentiam*, sino *per participationem*. En primer lugar, las hipóstasis inmediatamente subordinadas a las *unitates*: las *infinitates*, los *enter entia*, las *vitae*, etc., y luego recién, los órdenes angélicos. Todos ellos son órdenes divinos, pero no *per essentiam*, sino *per participationem*.

La *prime productiva causa* produce en forma inmediata lo que viene después de ella y lo hace *ordenadamente*.<sup>85</sup> Pero hay que distinguir entre el punto de vista del orden de la providencia natural y el de la providencia voluntaria. Según el primero los dioses *obtinent primitatem*.<sup>86</sup> Según el segundo, los órdenes angélicos ocupan el primer lugar en el universo creado.<sup>87</sup> «Si, en cambio, dirijo el ojo de la consideración hacia la providencia natural -advierde Bertoldo-, entonces los ángeles vienen después de los dioses, y no ya después del *prime Deo...*».<sup>88</sup> Desde el punto de vista del orden natural, los ángeles se ubican por encima del ser humano y por debajo de las almas totales.<sup>89</sup> La razón de su ubicación está en la naturaleza de su actividad intelectual. En efecto, Bertoldo considera que los ángeles, como los hombres, poseen un cuerpo, sólo que un cuerpo más sutil o divino.<sup>90</sup> Ello condiciona su autoconversión. Recuértese que los dioses vuelven sobre sí *se totis et totaliter*. Las *infinitates*, los *enter entia*, las *vitae* y las *intellectuales hypostases*, en cambio, *se totis* pero no *totaliter*. El *totaliter* es dignidad exclusiva de la instancia que subsiste según una única *intentio*, mientras que el *se totis* es dignidad de todo aquello que no tiene relación con un cuerpo. A los ángeles, por su parte, no les corresponde ni siquiera el *se totis*, porque aunque no tienen relación con un cuerpo terreno, sí poseen un cuerpo:<sup>91</sup> *angeli, qui etiam non se totis convertuntur ad se totos...*<sup>92</sup> Los ángeles no son sustancias simples.<sup>93</sup> Por ende, la vuelta no se produce según la totalidad de su ser, sino sólo en cuanto a una parte de él -la superior.<sup>94</sup>

Bertoldo entiende que la *Elementatio* de Proclo atiende al orden de la providencia natural,<sup>95</sup> según el cual, la multiplicidad procede de lo uno ordenadamente. De este orden -explica- hablan los «filósofos teologizantes o los teólogos filosofantes». Dionisio, en cambio, habla de los ángeles como inmediatos al Creador, es decir, atiende al orden de la providencia voluntaria.<sup>96</sup>

Este esquema supone la distinción de Teodorico entre los dos órdenes providenciales. Ahora bien, en el orden de las causas naturales, Bertoldo reconoce una esfera supra-intelectual que Teodorico no.

## 7. Conclusión

La interpretación de Bertoldo según la cual los dioses de Proclo no son lo mismo que las inteligencias angélicas contrasta con la interpretación de Tomás de Aquino. En esto, Bertoldo coincide con Alberto y Teodorico.<sup>97</sup> Sin embargo, se advierte un alejamiento respecto de la posición de Teodorico, quien -siguiendo a Alberto Magno-<sup>98</sup> había identificado a los dioses de Proclo con las «inteligencias» del *Liber de causis*. Ni Alberto, ni Teodorico -ni Tomás- reconocen un nivel divino inferior al primer principio y superior a la esfera de las hipóstasis o sustancias intelectuales. En cambio, para Bertoldo -como para Proclo- los dioses o *unitates* están más allá de la esfera intelectual. Ahora bien, es la profundización del conocimiento de Proclo -un impulso que hereda de su propia Escuela- lo que lo conduce a Bertoldo a distanciarse de dicha Escuela o, mejor, a superarla. Los dioses están por encima del intelecto, por ende, no



sólo no pueden ser las inteligencias angélicas, sino que tampoco pueden ser inteligencias *tout court*. Con Bertoldo, pues, asistimos a la recuperación de un modo de comprender el universo y su dinamismo que corresponde a lo más original del neoplatonismo pagano. Quizá, en la Edad Media, la *Expositio* sea el resultado del esfuerzo más marcado de lograr una asimilación total entre platonismo y cristianismo.



## Notas

- 38 *Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus. Summa theologiae* II, 2, 94, 1. *Quod autem sit a Deo dirigente totam naturam et quod corporalis creatura moveatur a Deo mediantibus Intelligentiis sive Angelis...* In *Librum de causis Expositio* III, 89; ed. Pera: p. 23. (En página 50.)
- 39 Cfr. el análisis de la proposición 115 de la *Elementatio* que Tomás hace al comentar la proposición XXI (XXII) del *Liber*. A este respecto D'ancona Costa señala: "Si noti che san Tommaso ha interpretato il commento di Proclo alla prop. 115 tramite categorie aristoteliche... Egli inoltre, lo ha letto nella prospettiva della propria identificazione fra Dio e l'essere... In questo modo la dottrina procliana della sovrasostanzialità divina è stata integrata alla interpretazione che san Tommaso ha costantemente fornito di questa tipica tesi neoplatonica: Dio trascende la sostanza perché è l'essere in sé..." D'Ancona Costa (1986: 370). (En página 50.)
- 40 *...isti intellectus substantiae sunt alicuius accidentis nullo modo receptibiles. Et de isto genere sunt illae intellectuales substantiae, quas philosophi intelligentias vocabant, de quibus agitur in Libro de causis et in libro Procli, quas in pluribus locis illius libri deos nominat, quamvis secundum diminutam et imperfectam rationem deitatis...* De intellectu et intelligibili I, 7, 1; ed. Mojsisch: 140, 20-24. (En página 50.)
- 42 *De intellectu et intelligibili* III, 25, 5; ed. Mojsisch: 197, 80-87. *Sic est videre in proposita locutione sumpta de Proclo quantum ad eam determinationem, quae importatur per hanc particulam, scilicet per essentiam, quoniam primo et vere determinat illud, a quo fit processio, hoc est ipsam causam et modum causandi, et sic designatur, quod ipsa est causa essentialis, et excluditur causa accidentalis et instrumentalis et artificialis, et ita est causa immediate per suam essentiam. De intellectu et intelligibili* III, 25, 5; ed. Mojsisch: 197, 80-87. (En página 50.)
- 73 *Expositio* vol. III, p. 60, 140-141. Los *antipostata* se comportan respectivamente -son seres esencialmente respectivos, y aclara: *sumo hic respectivum generalius relativo, secundum quod ens relativum sive relatio determinatur ad unum decem generum rerum praedicamentaliū, respectivum autem in pluribus aliis invenitur, quae etiam extra genus sunt. Expositio* vol. III, p. 36, 12-14. Bertoldo saca una consecuencia fundamental de esta simplicidad que define al *antipostaton*. Si todo *antipostaton* posee una esencia simple, entonces, razona Bertoldo, es esencialmente *actus quidam*. Pues en lo simple no puede haber *potentia passiva* alguna: *illud enim, in quo est potentia talis, est compositum*. Esto significa que es acto o forma *per essentiam suam*. En efecto, si su operación no sucede a un estado potencial pues lo *antipostaton* excluye cualquier estado de latencia en el que todavía no habría entrado en acción, entonces su operación es actividad esencial, no accidental. No le ocurre entrar en actividad, es operación continua: esencial. Es acto o forma *per essentiam suam*, pero no hay que entender aquí forma -aclara Bertoldo- en el sentido de "informar". Una forma *informa* una materia o algo que está en potencia. Con respecto a los *antipostata*, hablamos de forma *non ab informando dicta, sed a foris manendo*. Es decir, lo *antipostaton* es pura forma o acto puro. Por estar así absolutamente vueltos sobre sí mismos, los *antipostata*, apunta Bertoldo, *non distrahuntur in ultiores naturas*. Pero como en el caso del *antipostaton* su ser es su actividad, ser *antipostaton*, ser *ad se ipsum conversivum* intelectualmente, es síntoma de independencia metafísica. (En página 53.)
- 75 *Expositio* 131F, vol. V, p. 197, 229-230. *Sicut igitur in prime Deo est duplex operatio, interior sive respectiva et exterior sive causalis, quarum prima est emanatio intranea, quae est respectivi a respectivo, puta generatio, vel respectivi a respectivis, puta processio, per 40 in declaratione, et per consequens talis intranea originatio vadit ad distincta personaliter per intraneam transfusionem et est ratio et causa redundandi ad extra per processum causalem in diversitatem naturae, sic etiam est proportionaliter in quolibet deo intra ordinem unialem existente hoc excepto, quod talis intranea originatio vadit solum ad distincta respective intra idem suppositum. Expositio* 131E, vol. V, pp. 196, 190-197, 198. Sane, quia

*omnis deus, sive secundum causam sive secundum essentiam accipiatur, est actus se ipso et in se ipso per essentiam, consequens est ipsum propria et primaria operatione tendere in se ipsum per intraneam, ut dictum est, transfusionem, et sic prius natura esse superplenum in se ipso, quam redundet ex superplinitudine sui ipsius ad extra, necessarium est operationem respectivam, secundum quam est transfusio ad intra, saltem natura praecedere operationem causalem ad extra et esse rationem et causam eius, sine qua etiam impossibile esset eam esse. Expositio 131F, vol. V, p. 197, 216-222. (En página 53.)*

- 79 El adverbio *prime* indica que tales determinaciones no constituyen su esencia y que sólo podemos adjudicárselas traslaticamente, a partir de sus efectos. Igualmente, al hablar de *prime unum*, Bertoldo no pretende saber la esencia misma de la divinidad, sino sólo razonar sobre ella a partir de sus creaturas. *De primo sciendum, quod... prime adverbium, quod secundum grammaticos est vi verbi adiectivum, modificat terminum, cui addicitur ad standum pro simplicissimo, absolutissimo et sic illimitatissimo intentionis seu proprietatis per terminum denotatae, verbi gratia prime intellectus stat pro simplicissimo, absolutissimo et illimitatissimo intellectu, qui non est aliud quam quod dicitur, cum sit monarcha totius intellectualis seyræ, et per consequens est unus solus... et extra omnem effectum... Est autem duplex prime, vel simpliciter vel in determinata entium manerie. Primum est unum tantum, scilicet prime unum, quod solum et simpliciter est monarcha non unius manerie entium, sed simpliciter totius universi... Prime autem secundo modo acceptum adhuc est duplex, quia vel simpliciter principaliforme respectu alicuius determinatae manerie entium totaliter vel respectu alicuius generis vel speciei entium intra determinatam maneriem conclusorum. Expositio 160K, vol. VII, p. 8, 168-181. Cf. Flasch (1984: XVII). (En página 53.)*
- 82 Lo mismo sugiere con el empleo del término *exeritio*. En los textos de Alberto y Teodorico podemos encontrar los antecedentes de este uso del término. Según el primero, por ejemplo, la fuente de luz *continue* (sin interrupción, sin que medie proceso de deliberación alguno que prepare la acción) *exerit luces*. Igualmente, el calor *continue* *exerit calores*. Cfr. *De causis et proc. univ.* I, 2, 2, ed. Fauser, p. 27, 24-26. Teodorico, por su parte, repite que el calor es aquello por lo cual el fuego *exerit suam actionem*. Cfr. *De visione beatifica*, 3.2.8.1., ed. Mojsisch, p. 82, 34-35. Y éstos no son los únicos términos que Bertoldo toma del ámbito de la naturaleza para ilustrar el modo en que las *unitates* causan sus efectos. Se vale de otros símiles parecidos para definir el modo de causación de las *unitates* primordiales. Podemos clasificar esos símiles en tres grupos. Primero, tenemos las metáforas que evocan las características de los elementos líquidos. Verbos como “brotar” (*emicare*) y “fluir” (*fluere*) y términos como “derivación” (*derivatio*) y “difusión” (*diffusio*) suelen ser empleados para referirse a la forma en que operan las *unitates*. (En página 53.)
- 93 *Qualiter vero intellectus in actu per essentiam differunt a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus, patere potest ex dicendis. Omnis enim intellectus talis eius naturae et condicionis esse scitur, quod sit 'substantia simplex', nihil divisum vel diversum vel differens in sui natura habens, tota in toto existens et se totam se tota et totaliter penetrans. Ex hoc autem, quod se totam penetrat, elicitur, quod in se ipsam totaliter redit 'reditione completa', ut habetur in De causis, quod quidem soli intellectuali substantiae convenit. Expositio 171C, vol. VII, p. 113, 128-134. Las citas corresponden respectivamente a: Avenc., *Fons vitae* V, 18; ed. Baemker: p. 291, 5; y *Lib. de caus.* 14 (15), n. 124; ed. Pattin: p. 167, 51. (En página 54.)*
- 94 *Ex praemissis colligitur, quod, cum omne ad se ipsum conversivum sit actus simplex nulli innitens, sed per se subsistens et sic primaria sua operatione, quae est idem suae essentiae, in se ipsum tendens amore propriae consistentiae... et quia praedictae condiciones nulli corporeo competere possunt, necessarium est omne ad se ipsum conversivum esse incorporeum saltem quoad quintam significationem et sequentes. Et hoc sive secundum partem superiorem tantum sit conversivum ad se ipsum secundum eandem partem, qualia sunt angeli et animae racionales, sive se toto licet non totaliter, quia non secundum omnem operationem, quale est anima totalis, quae secundum operationem divinam, intelligibilem et animealem est conversiva ad se ipsam, ut postea apparebit, sed non secundum eam, qua movet, naturam, sive se toto et totaliter; et hoc sive intellectualiter, qualia sunt intellectuales hypostases, sive vitaliter sive enter sive infinitaliter, qualia sunt vitae, enter entia et infinitates, sive unialiter et superunialiter, qualia sunt bonitates et Deus in saecula benedictus. Expositio 15F, vol. II, p. 22, 248-262. (En página 54.)*

## Bibliografía

### Fuentes primarias: Ediciones y traducciones

- » Albertus Magnus (1993). *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser. Münster: Monasterii Westfalorum Aschendorff. (*Editio Coloniensis XVII/2.*)
- » Albertus Magnus (1978). *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*. I (Q. 1-50A), ed. D. Siedler. Münster: Monasterii Westfalorum Aschendorff. (*Editio Coloniensis XXXIV/1.*)
- » Albertus Magnus (1895). *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet. Paris: Vivès.
- » Bertholdus de Mosburch (1984). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese & L. Sturlese. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,1)
- » Bertholdus de Mosburch (1986). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34*, ed. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese & B. Mojsisch. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,2)
- » Bertholdus de Mosburch (2001). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35-65*, ed. A. Sannino. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,3)
- » Bertholdus de Mosburch (2003). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66-107*, ed. I. Zavattero. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,4)
- » Bertholdus de Mosburch (2011). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,5)
- » Bertholdus de Mosburch (2007). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136-159*, ed. F. Retucci. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,6)
- » Bertholdus de Mosburch (2003). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 184-211*, ed. U. R. Jeck & I. Johanna Tautz. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,7)
- » Bertholdus de Mosburch (2014). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, ed. L. Sturlese. Hamburg: Meiner. (CPTMA 6,8)
- » Bertoldo di Moosburg (1974). *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 184-211*, ed. L. Sturlese. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- » Anónimo (1967). *Liber de causis*, ed. A. Pattin. Kyoto: Institutum Sancti Thomae de Aquino.
- » Proclus (1987). *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Moerbecca, ed. H. Boese. Leuven: University Press.
- » Proclus (1971 [1933]). *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- » Sanctus Thomas de Aquino (1950). *In librum beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, ed. C. Pera. Torino: Marietti.
- » Sanctus Thomas de Aquino (1954). *In Librum de Causis expositio*, ed. C. Pera. Torino: Marietti.
- » Santo Tommaso D'Aquino (1986). *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa. Milano.

- » Theodoricus de Vriberch (1974). *De subiecto theologiae*, ed. L. Sturlese, Apéndice I en: Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, Propositiones 184-211, ed. L. Sturlese. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- » Theodoricus de Vriberch (1980), *De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, en: *Opera omnia* 1. Hamburg: Meiner. (CPTMA 2,1: pp. 131- 210).
- » Ulrico de Argentina (1987). *De summo bono*. Liber 4. Tractatus 1-2,7, ed. S. Pieperhoff, Hamburg: Meiner. (CPTMA I, 4[1]).

## Literatura secundaria

- » Butler, E. P. (2005). Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold, *Dionysius*, 23, 83-104.
- » D'Amico, C. F. (2011). Le *Proclus latinus*. En Vannier, M.-A. (ed.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception* (pp. 1006-1009). Paris: Éditions du Cerf.
- » D'Ancona Costa (1990a). Sources et structure du *Liber de causis*, en: *Recherches sur la Liber de causis* (23-52). Paris: Vrin.
- » D'Ancona Costa (1990b). Saint Thomas d'Aquin lecteur du *Liber de causis*, en: *Recherches sur la Liber de causis* (229-258). Paris: Vrin.
- » De Libera, A. (1989). Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande. En A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter* (49-67). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- » De Libera, A. (1990). Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74, 347-78.
- » De Libera, A. (1994), *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris: O.E.I.L.
- » Dillon, J. M. (1987). General Introduction. En *Proclus, Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G. R. Morrow & J. M. Dillon (XI-XLIV). Princeton: Princeton University Press.
- » Flasch, K. (1984). Einleitung. En: Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese & L. Sturlese (IX-XVIII). Hamburg: Meiner.
- » Flasch, K. (1985). Von Dietrich zu Albert. En: R. Imbach & Ch. Flüeler (eds.), *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule* (7-26). Freiburg: Paulusverlag.
- » Flasch, K. (2007), *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Gersh, S. (1977). *Per se ipsum*. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors. En R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (367-376). Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- » Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- » Gersh, S. (2001). Berthold von Moosburg and the Content and Method of Platonic Philosophy. En J. A. Aertsen et al. (eds.) *Nach der Verurteilung von 1277* (493-503). Berlin-New York, Brill.
- » Imbach, R. (1978). Le (Néo-)Platonisme medieval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, 427-448.



- » Mojsisch, B. (1986), «Dynamik der Vernunft» bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. En K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter* (135-144). Stuttgart: J. B. Metzler.
- » Pagnogni-Sturlese, M.-R. (1980). A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg. *Archives de philosophie*, 43, 635-654.
- » Pagnogni-Sturlese, M.-R. (1984). Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg. En K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (115-127). Hamburg: Meiner.
- » Paschetto, E. (1976). L' *Elementatio theologica* di Proclo e il Commento di Bertoldo di Moosburg. Alcuni aspetti della nozione de causa. *Filosofia*, 27, 353-378.
- » Quero Sánchez, A. (2011). Alberto Magno y el idealismo alemán de la Edad Media tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, 95-122.
- » Sturlese, L. (1984). Proclo ed Ermete in Germania. Da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. En K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (22-33). Hamburg: Meiner.
- » Sturlese, L. (1987). Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'università di Parigi e lo *Studium* di Colonia. En G. Boss & C. Steel (eds.), *Proclus et son influence* (261-285). Zurich: Éditions du Grand Midi.
- » Zavattero, I. (2005). La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg. *AR-KETE. Rivista di studi filosofici*, 1, 51-67.

